

محمد علی اخگر

فارغ التحصیل رشته فلسفه و عرفان اسلامی
 کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی
 M_ali_akhgar@yahoo.com

چکیده



با توجه به رویکرد این مقاله به فلسفه تطبیقی که مبتنی بر توجه به تاریخ در بررسی تطبیقی آراء و اندیشه‌هاست، لذا در تحلیل و کاوش تطبیقی دیدگاه ابن سینا در باب جوهر باید به تاریخچه بحث جوهر توجه داشت. برای اولین بار توسط ارسطو در بحث منظم در باب جوهر، شش معنا برای جوهر ذکر کرد. از این شش معنا، جوهر بوعلی مشتمل بر سه معنا و جوهر (مونا) لایب نیتس مشتمل بر دو معنا می‌باشد. جوهر در دیدگاه بوعلی و لایب نیتس فقط در یک معنا با هم اشتراک دارند و آن هم مرکز تغییر بودن است.

فلسفی پرداخت. در جامعه ایرانی چندین رویکرد به فلسفه تطبیقی وجود دارد که این رویکردها منجر به تفسیرهای گوناگونی از فلسفه تطبیقی شده‌اند. یکی از این رویکردها، رهیافت و تفسیر هانری کربن از فلسفه تطبیقی است. این رهیافت که مبتنی بر پدیدارشناسی هوسرل (Hoserl) است در سخنرانی کربن در انجمن فلسفه و حکمت ایران با عنوان «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی» متبلور شده است. (این سخنرانی در کتابی با عنوان «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» که تألیف کربن است به چاپ رسیده است). در این سخنرانی او با انتقاد از «اصالت تاریخت» به رویکرد پدیدارشناسانه از فلسفه تطبیقی انتقاد می‌کند. نگرش و رهیافت دیگر به فلسفه تطبیقی، توجه به عنصر تاریخ و «حیث تاریخی» در فلسفه تطبیقی است. در این رهیافت بررسی تطبیقی موضوعات فلسفی با توجه به پیوستگی تاریخی اندیشه بشری مورد توجه قرار گرفته

کلید واژگان

۱. فلسفه تطبیقی
۲. جوهر و عرض
۳. حلول
۴. مونا
۵. حیث تاریخی

مقدمه

بررسی و مطالعه تطبیقی موضوعات و مسائل گوناگون فلسفی روز به روز در جامعه فلسفی ایران بیشتر مورد توجه قرار گرفته است و مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. رویکردها و رهیافتهای گوناگونی می‌توان به فلسفه تطبیقی و تطبیق آراء فلسفی داشت. در واقع بنابر روشها و مبانی گوناگونی می‌توان به بررسی تطبیقی آراء



است و تلاش می‌شود تا با توجه به سیر تاریخی اندیشه‌های فلسفی به بررسی تطبیقی آنان پرداخته شود. علاوه بر این، مبنای این مقاله همین رهیافت بوده و تلاش شده است تا براساس سیر تاریخی مفهوم جوهر به بررسی تطبیقی این مفهوم در نزد لایب نیتس و ابن سینا پرداخته شود.

دیدگاه ابن سینا در باب جوهر

ابن سینا در *شفا* و *نجات* به بحث از تعریف جوهر و اقسام آن می‌پردازد. او در فصل اول از مقاله دوم الهیات *شفا* با عنوان «فصل فی تعریف الجوهر و اقسامه بقول کلی» و در فصل اول از مقاله اول الهیات *نجات* با عنوان «فصل فی مساوقه الواحد للموجود باعتبارها و انه بذلک يستحق لموضوعيته هذا العلم» به بحث از تعریف جوهر و اقسام آن می‌پردازد. بنابراین، بر اساس این دو کتاب شیخ الرئیس به بررسی دیدگاه او در باب جوهر خواهیم پرداخت. ابن سینا پس از مشخص کردن این مطلب که «موجود بما هو موجود» موضوع فلسفه است، می‌گوید: موجود بالذات به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌گردد. بدین ترتیب مقسم این دو قسم موجود بالذات می‌باشد، اما منظور از موجود بالذات چیست؟ ابن سینا در

توضیح موجود بالذات می‌گوید: «إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا و قد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض. و الامور التي بالعرض لا تجدد. فلنترك الآن ذلك ولنستغل بالموجود، والوجود الذي بالذات» (۱). با توجه به این عبارت، چنین استنباط می‌گردد که منظور او از موجود بالذات، موجود حقیقی باشد؛ یعنی، موجودی که حقیقتا موجود است و اعتبارا متصف به وجود نمی‌باشد. مثال او برای موجود بالذات وجود انسان برای انسان است. اما منظور او از موجود بالعرض موجود غیر حقیقی و اعتباری است یعنی امری که اعتبارا متصف به وجود بوده و حقیقتا موجود نمی‌باشد. مثال او برای موجود بالعرض، سفید بودن انسان است که مفهومی اعتباری است و ذهن ناشی از ارتباط میان سفیدی و انسان آن را انتزاع می‌کند.

ابن سینا می‌گوید: قبل از پرداختن به بحث از اقسام موجود بالذات یعنی جوهر و عرض، بایسته است تا به بحثهای مقدماتی توجه کنیم. ابن سینا در ابتدا به بحث از انواع اجتماع در ذات می‌پردازد. او می‌گوید: اجتماع دو ذات به دو صورت قابل تصور است:

۱. اجتماع این دو امر به گونه‌ای باشد که یکی از آن دو با تمامی وجودش با دیگری جمع نشود مثل: میخ و دیوار که درست است که با هم اجتماع کرده‌اند، اما میخ با تمامی وجودش با دیوار نیامیخته است؛ بلکه تنها سطح خارجی میخ با دیوار تماس پیدا کرده است.

۲. اجتماع این دو امر به گونه‌ای باشد که هر یک به تمامی ذاتش در دیگری به طور شایع و گسترده موجود شود. این اجتماع همان مجامعت وجودی است که در آن یک شیء در دیگری شیوع پیدا می‌کند. در این حالت، یک شیء سریان و احاطه به دیگری پیدا می‌کند مثل: آب و پارچه. آن چیزی که وجود شیوعی در امر دیگر پیدا می‌کند و سبب اتصاف آن امر به صفتی می‌شود را حال می‌گوییم و آن چیزی که حال در آن قرار می‌گیرد و متصف به یک صفت می‌شود را محل می‌گویند. در میان حال و محل، محل امر ثابت است. یعنی محل، بدون حال می‌تواند باشد، اما حال بدون محل وجود نخواهد داشت و در حقیقت در حال، نوعی تغییر مطرح می‌باشد. رابطه حلول به دو صورت رخ می‌دهد:

به این محل موضوع و به این حال عرض می‌گویند. در مورد این محل، گاهی اوقات تعبیر هیولا (ماده اولیه) و گاهی اوقات تعبیر ماده ثانویه را به کار می‌برند. حال نیز در این مورد صورت نام دارد.

ابن سینا در *شفا* و *نجات* به بحث از تعریف جوهر و اقسام آن می‌پردازد. او در فصل اول از مقاله دوم الهیات *شفا* با عنوان «فصل فی تعریف الجوهر و اقسامه بقول کلی» و در فصل اول از مقاله اول الهیات *نجات* با عنوان «فصل فی مساوقه الواحد للموجود باعتبارها و انه بذلک يستحق لموضوعيته هذا العلم» به بحث از تعریف جوهر و اقسام آن می‌پردازد.



مجامعت (اجتماع دو وجود یا دو ذات):

بسیط. محل: موضوع، حال: عرض

شیوعی (حلول). محل: هیولی، حال: صورت

حال با توجه به این مقدمه، به تعریف جوهر و عرض می پردازیم. ابن سینا در تعریف جوهر و عرض می گوید:

«و کل ذات لم یکن فی موضوع فهو جوهر و کل ذات قوامها فی موضوع فهو عرض»^۱.

محور و بنیاد این تعریف، لفظ «موضوع» است؛ لذا شیخ الرئیس در ابتدا با بیان این مقدمه منظور از لفظ «موضوع» را مشخص می کند و سپس به تعریف جوهر و عرض می پردازد.

بوعلی در شفا بدون ذکر مقدمه بالا با مضمونی مشابه نسبت به تعریف نجات، به تعریف جوهر و عرض می پردازد: «فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر و ذلك لأن الموجود علی قسمین: احدهما، الموجود فی شیء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع فی نفسه، وجودا لا کوجود جزء منه، من غیر أن تصح مفارقتة لذلك الشيء و هو الموجود فی موضوع؛ والثانی، الموجود من غیر أن یکون فی شیء من الاشیاء بهذه الصفة، فلا یکون فی موضوع التبه، و هو الجوهر»^۲. بر این اساس، جوهر و عرض که از اقسام موجود بالذات هستند، از دیدگاه ابن سینا چنین تعریف می شوند:

جوهر عبارت است از موجود (یا ذاتی) که لا فی موضوع است و نیازمند موضوع می باشد.

با مقایسه دو کتاب نجات و شفا به نظر می رسد که منظور ابن سینا از کلمه ذات در کتاب نجات همان عبارت «موجود بالذات» باشد که او در شفا به کار می برد و ذات و موجود بالذات در دیدگاه ابن سینا به یک معنا باشند.

ابن سینا در نجات به یک نکته مهم نیز اشاره می کند که توجه نمودن به آن، ما را دچار شبهه می کند. و آن نکته این است که حال در محل بودن منافاتی با جوهر بودن شیء ندارد؛ چنانکه صورت حال در ماده است و با این حال جوهر می باشد. می توان تفاوت محل و موضوع را این گونه بیان نمود: محل امری اعم از موضوع است؛ لذا امری می تواند حال در محل باشد و در عین حال جوهر بوده و حال در موضوع نباشد؛ چنانکه صورت دارای چنین وضعیتی است.

ابن سینا در شفا به اثبات جوهر می پردازد. ابن سینا در برابر این ادعا که تمام عالم عرض باشد، به اثبات جوهر می پردازد و معتقد است: موضوع، عرض یا جوهر است یا عرض. در فرض اول، مدعای ما ثابت می شود،

در هستی شناسی بوعلی میان جوهر و وجود یعنی میان ماهیت و انیت، تفاوت است. وجود عرضی از اعراض جوهر است. وحدت نیز در دیدگاه بوعلی از اعراض جوهر است. از دیدگاه وی، جوهر حامل بی حرکت و تغییرناپذیر اعراض و پدیدارهای متغیر است؛ در حالی که وجود عرض در وجود جوهر است و با تغییر جوهر، تغییر می پذیرد

اما اگر موضوع عرض خود عرض باشد، در آن صورت خود آن عرض هم محتاج موضوع است؛ لذا باری دیگر می بایست از عرض بحث گردد، اما این روند تا نهایت نمی تواند ادامه پیدا کند؛ زیرا قوام عرض در موضوع است و اگر سلسله اعراض تا بی نهایت ادامه پیدا کند و جوهری در کار نباشد، دیگر این سلسله قوام پیدا نمی کند؛ لذا در نهایت به جوهر خواهیم رسید و وجود جوهر اثبات می شود.

ابن سینا می گوید: عرض می تواند موضوع عرض باشد؛ چنانکه نمونه های زیادی بر این امر وجود دارد از جمله: سرعت که عارض در حرکت است و خود حرکت هم عرض است و همچنین استقامت که عارض بر خطر است و خود خط نیز عرض می باشد.

شیخ الرئیس در ادامه به این نکته اشاره می کند که یک امر نمی تواند هم جوهر و هم عرض باشد. (این دیدگاه در کتابهای مختلف ملاصدرا رد شده است. ملاصدرا اعتقاد دارد که امر واحد هم می تواند جوهر و هم می تواند عرض باشد) و می گوید: گروهی چنین می گویند: امر واحد هم می تواند جوهر و هم می تواند عرض باشد؛ مثلا می گویند: حرارت در آب، عرض است و در آتش جوهر و ذات است. بوعلی در کتاب الهیات شفا به رد این دیدگاه می پردازد و آن را مورد حمله و نقد قرار می دهند، اما دلیلی برای رد حرف این گروه و یا اثبات حرف خود نمی آورند. البته ایشان در جای دیگر یعنی در بخش طبیعیات کتاب شفا بار دیگر به این بحث پرداخته است و دلایلی برای اثبات مدعای خود می آورند.

بحث دیگر شیخ الرئیس در باب جوهر، بحث اقسام جوهر است. نمودارهای زیر به طور خلاصه، تقسیم جوهر و اقسام آن را نشان می دهد:

جوهر (مطابق کتاب شفا):

جسم.

غیر جسم = (جزء جسم) ماده، صورت، غیر جزء جسم «مفارق از اجسام»: نفس: دارای ارتباط با اجسام و دارای قدرت تصرف در آنها، عقل: بری از مواد از هر جهت).

جوهر (تقسیم مطابق الگوی کتاب نجات) جوهری که در محل تحقق پیدا می کند: صورت.

جوهری که در محل پیدا نمی کند: (بنفسه محل است: هیولا)، (در محل نیست و بنفسه نیز محل نیست: امر مرکب: جسم، مرکب نیست: نفس، عقل).

در هستی شناسی بوعلی، جوهر جایگاه خاصی دارد. در هستی شناسی او، واجب الوجود تحت معنای جوهر واقع

نمی‌شود و جوهر تنها بر موجودات ممکن اطلاق می‌شود. جوهر به معنای مصطلح یعنی موجود لافی موضوع ماهیتی زاید است که در مرحله وجود نیازمند موضوع نباشد؛ در حالی که واجب‌الوجود نه جوهر است و نه عرض و جایگاه هستی‌شناسانه جوهر را باید در عالم ممکنات جستجو کنیم. قوام مقولات عرضی به مقوله جوهر است؛ لذا تا جوهر موجود نباشد، ماهیت عرض نیز وجود ناپذیر است. به عبارت دیگر از آنجا که نحوه وجود نفسی، جوهر فی نفسه و لنفسه است و مستقل از موضوع، خود برای خود موجود است و از آنجا که جوهر مقوم وجود اعراض است؛ لذا جوهر تقدم هستی‌شناختی برای اعراض دارد.

در هستی‌شناسی بوعلی میان جوهر و وجود یعنی میان ماهیت و انیت، تفاوت است. وجود عرضی از اعراض جوهر است. وحدت نیز در دیدگاه بوعلی از اعراض جوهر است. از دیدگاه وی، جوهر حامل بی‌حرکت و تغییرناپذیر اعراض و پدیدارهای متغیر است؛ در حالی که وجود عرض در وجود جوهر است و با تغییر جوهر، تغییر می‌پذیرد.

در معرفت‌شناسی بوعلی نیز فقط دو جوهر عقل و نفس دارای فرآیند ادراک و معرفت می‌باشند و مقولات را درک می‌کنند. در میان نفوس نیز ادراک مقولات فقط به جوهر نفس اختصاص داده شده است. معرفت و علم در دیدگاه شیخ‌الرئیس، عرضی است که بر جوهر نفس عارض می‌شود. او معتقد به اتحاد عاقل و معقول در غیر خودآگاهی نفس نیست و به رابطه عارض و معروض میان صورت ادراکی و نفس قائل است.

دیدگاه لایب نیتس در باب جوهر

لایب نیتس که وارث سنت فلسفی پیشینیان خود بود تا حد زیادی از دیدگاه پیشینیان در باب جوهر متأثر بود. او مفهوم جوهر را بنیاد نظام فلسفی خود قرار داده است. کانر (D.J.O' Connor) نویسنده مقاله جوهر و عرض در *دایره‌المعارف پل ادوارد* معتقد است که لایب نیتس از دو معنای ارسطویی جوهر استفاده کرده است. البته او به این دو معنا مفهوم بساطت را نیز اضافه کرده است. این دو معنا عبارتند از:

۱. جوهر به عنوان موضوع منطقی.

۲. جوهر به عنوان مرکز تغییر.

معنای اول معنایی منطقی و معنای دوم معنایی مابعدالطبیعی از جوهر است؛ لکن این دو معنا کاملاً به هم مرتبط‌اند و برخلاف گفته راسل «و به نحو مشخص نظریه مفهوم جوهر را در فلسفه خویش بر نظریه نسبت‌های منطقی متکی ساخته است.»^۴ به نظر می‌رسد این دو معنا هرچند که با هم مرتبط‌اند؛ لکن هیچ‌یک از دیگری اخذ نشده است.

در واقع شاید بتوان گفت که میان ذهن و عین و میان تعریف اول و تعریف دوم جوهر نوعی این‌همانی وجود دارد؛ یعنی، همین‌طور که در عالم واقع خصوصیات و ویژگی‌های هر موند عارض بر آن هستند و موند که همان مرکز تغییر است، دارای ویژگی‌ها و خصوصیات خاص خود است، در ذهن نیز موضوع که البته آن هم مانند موند بسیط است، دارای محمولات خاص خود است که بر آن حمل می‌شوند؛ «مثلاً او محتملاً تصور خود از جوهر را به عنوان امر ذاتاً فعال با تصور خویش از موضوع به عنوان امری که محمولات نامتناهی بالقوه در آن مندرج است، ربط می‌داد، ولی این امر بدان معنی نیست که او نظریه خویش را از منطق اقتباس کرده باشد.»^۵ در این مقاله سعی بر آن شده است که معنای متافیزیکی جوهر مورد بررسی قرار گیرد و از بررسی درباره معنای منطقی آن، خودداری نماییم؛ یعنی، از اموری بحث می‌کنیم که لایب نیتس آنها را موند می‌نامد. «عنصر اصلی نظام متافیزیکی لایب نیتس آن



چیزهایی است که او آنها را موند نامیده است.»^۶

تعریف موند

«موند چیزی جز جوهری بسیط نیست که در مرکبات وارد می شود.»

بسیط یعنی فاقد اجزا و باید جوهرهای بسیطی وجود داشته باشند؛ چون مرکبات وجود دارند و مرکبات چیزی نیست جز انباشت یا تجمع بسیطها، اما از آنجا که هیچ اجزایی وجود نداشته باشد، «امتداد امکان پذیر است، نه شکل و نه تقسیم پذیری و این موندها اتمهای راستین طبیعت و در یک کلمه عناصر اشیائند.»^۷ موندها یک سری جوهر بسیط فاقد اجزا هستند، اما از کجا می توان به وجود موندها پی برد. لایب نیتس در پاسخ به این سؤال از استدلالهایی که ماده گرایان باستان برای وجود اتمها آورده اند، تأثیر گرفته باشد. برای لایب نیتس اینکه چنین جوهر بسیطی وجود دارند، ناشی از این حقیقت پذیرفته شده بود که اشیاء مرکبی وجود دارند. او می گوید: «باید جوهرهای بسیطی وجود داشته باشد؛ چرا که مرکبات وجود دارند و مرکب توده ای از بسائط بیش نیست.»^۸

البته موندهایی که او در نظر می گیرد، تفاوتی با بنیادین با اتمهای ماده گرایان باستان دارد. موندهای او جوهر غیرمادی هستند که مرکز تغییر و در نتیجه موضوع محمولات هستند. او معتقد است که در جایی که هیچ اجزایی وجود نداشته باشد، نه بعد و نه شکل و نه قابلیت تقسیم وجود دارد. او این موندها را عناصر اشیاء دانسته و معتقد است که هیچ تجزیه و انحلالی در آنها وجود ندارد. بر این اساس، می توان دریافت که موندها ممکن نیست یکباره آغاز یا انجام یابند؛ یعنی، جز با خلقت ممکن نیست آغاز شوند و جز با انهدام پایان پذیرند. در صورتی که آنچه مرکب است به وسیله اجزا آغاز یا انجام می یابد. این موندها دارای حرکت اند و البته اینکه آنها چگونه حرکت می کنند، از پیش مقرر شده است. «لایب نیتس می گوید: برای همه جوهرهای فرد از پیش مقرر شده است که چگونه حرکت کنند. هیچ چیز نمی تواند مسیر آنها را تغییر دهد.»^۹

سؤال بسیار مهمی که با توجه به خصوصیات موندها مطرح می شود، این است که چگونه از جوهر فرد بسیطی که بعد ندارند، این اشیاء مادی به وجود می آید. در واقع اگر جهان بدینسان مرکب از موندهای غیرمادی است؛ پس این احساس که ما جهان را به صورت دنیای مادی می بینیم، از کجا ناشی می شود؟ او می گوید: برخلاف نظر دکارت بعد هندسی، جوهر متافیزیک اجسام را به وجود نمی آورد. او اشکالات اینکه بعد جوهر، اشیاء مادی

جوهر از دیدگاه ابن سینا و لایب نیتس در یک معنا اشتراک دارند و آن هم در مرکز تغییر بودن است یعنی هم موند لایب نیتس و هم جوهر بوعلی خود امور ثابتی هستند که تغییرات بر روی آنان و یا اثر حرکات مکانی آنها (نه تغییر در ذات آنها) صورت می گیرد

را تشکیل می دهد را چنین بیان می دارد: «از سوی دیگر اگر بعد جوهر، اشیاء مادی را به وجود می آورد، هیچ قوه مقاومتی در آن وجود نمی داشت و در نتیجه قانون حرکت همان قانونی بود که دکارت گفته بود؛ لکن در واقع این مقدار نیست که در جهان لا یتغیر است.»^{۱۰} قوه شدید یعنی محصول جرم مضروب در مربع FF است که تغییر نمی پذیرد و این حقیقتی است که با فرض دکارت سازش ناپذیر است.»^{۱۱} او با نظریه دکارت درباره ماده به عنوان امتداد هندسی موافق نبوده است. از دیدگاه او اجسام نمی توانند مرکب از نقطه های هندسی باشند و تعریف او از ماده غیر از تعریف دکارت است. ماده از دیدگاه وی همان قوه سکون است که به نحو محسوس برای شخص پدیدار می شود. کاپلستون این پاسخ را پاسخی مبهم می داند. امتداد از نظر لایب نیتس، بیشتر نحوه ادراک ما از اشیاء است تا صفت ذاتی اشیاء، اما از کجا می توان از این جوهر فرد که اموری کاملاً بسیط هستند اطلاع پیدا نمود. لایب نیتس منشأ نفسانی تصور جوهر را با خودآگاهی مرتبط می دانست. او بر این باور بود که علاوه بر اینکه وجود دارم، از خود نیز به عنوان یک وحدت آگاهی دارم و از این حیث تصور کلی جوهر به عنوان یک وحدت را اخذ و اعتبار می کنم. او در پاسخ به سؤال دیگری که تا حد زیادی با این سؤال مرتبط است نفس خود را نیز گواهی می گیرد سؤال این چنین است. آیا اتمهایی از این نوع ممکن است وجود داشته باشند و در صورت وجود چگونه باید باشند؟

«لایب نیتس خود این قضیه را چنین تشخیص داده: وقتی ما به نفس خود رجوع می کنیم، درخور یک نوع جوهری که در عین حال واحد و تجزیه ناپذیر است و به عبارت دیگر یک نمونه قابل توجه از «اتم بی جسم» می یابیم و در واقع این من که حس می کنم، احساس می کند و می خواهد، این «من» فردی که وجود روحانی من است چه طور ممکن است در جوهر بودنش تردید نمائیم. آیا این من یکی نیست؟ غیر قابل تجزیه نیست؟ و علی رغم تغییرات گوناگونی که بر آن عارض می شود، ثابت و پایدار نیست.»^{۱۲} هر چند که جوهر فرد، فاقد امتداد و اختلاف کم و شکل اند، اما از لحاظ کیفی از یکدیگر متمایز می باشند. تفاوت آنها برحسب درجه ادراک و شوقی است که هر یک واجد هستند. پس ماموندهای گوناگونی وجود دارد. پست ترین موندها، موندهای مربوط به جمادات است اینها نیز از ادراک و شوق بهره مند هستند، اما این ادراک و شوق در درجه بسیار پایینی وجود دارد. در واقع ادراکات جزئی غیرمقرون به شعور است و شوق آنها به صورت تمایلات مغشوش و در هم است. در یک درجه عالی تر موندهای نباتات



و در درجه بالاتر مونداهای حیوانات قرار دارد. در بالای این مونداه، موند ارواح و در بالای آنها موند نفوس قرار دارد (البته بدن نیز موندی مخصوص به خود و جدای از موند نفس است). بالاتر از این نفوس متناهی که همان مونداهای انسانی هستند، یک نفس نامتناهی وجود دارد که خداست. خدا در واقع موند مونداهاست و البته فهم و اراده او در بالاترین درجه قرار دارد و کاملاً با ادراک و شوق سایر مونداه متفاوت است.

بر اساس این نظریه ها، چنین استنباط می گردد که هر یک از جواهر فرد از حیث کمی و ذاتی با جواهر فرد دیگر تفاوت دارند. هیچ دو جواهر فردی از این جواهر فرد دقیقاً مشابه یکدیگر نیستند؛ بلکه هر یک خصوصیات ویژه خود را دارند. تعداد جواهر فرد براساس دیدگاه لایب نیتس نامتناهی است، البته منظور وی از این نامتناهی، همان نامتناهی لایقی است یعنی هر تعداد موندی که در نظر بگیریم، باز هم می توان تعداد بیشتری از مونداه را در نظر گرفت.

هیچ گونه تأثیر و تأثیری میان مونداه وجود ندارد. به تعبیر لایب نیتس جواهر فرد فاقد پنجره اند. این مونداه بسیط هستند و هیچ گونه اجزائی ندارند. سؤال بسیار مهمی که در اینجا مطرح می شود، این است که با چه ترتیبی این مونداه متقابلاً همدیگر را درک می کنند و به ویژه چگونه مونداهای سازنده جسم بر روح تأثیر می بخشد و روح هم بر جسم اثر می گذارد؟ این سؤال به دلیل بحث بسیار اساسی ارتباط نفس و بدن که در آن زمان به شدت مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بوده است، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. لایب نیتس برای پاسخ به این سؤال و تبیین مسئله ارتباط مونداه شاهرکار فلسفی خود یعنی نظریه هماهنگی پیشین بنیاد را بیان می کند و چنین ابراز می دارد: «وحدت نفس و بدن و حتی تأثیر جوهری در جوهر دیگر، فقط عبارت از این موافقت متقابل کامل است که برطبق نظام خلق نخستین بنیاد نهاده شده است و به موجب آن هر جوهری به تبع قوانین خاص خویش با مقتضیات جواهر دیگر توافق دارد و بدین گونه فعل هر یک تابع یا ملازم فعل یا تغییر دیگری است.»^{۱۲} از نظر لایب نیتس خداوند در آغاز اشیاء، بین تمام مونداه هماهنگی به وجود آورده است؛ به گونه ای که وقتی یک موند کاری را انجام دهد، مونداهای دیگر نیز به طور همزمان به انجام امری مبادرت می ورزند و همین امر باعث می شود که گمان کنیم که آنها در هم تأثیر می گذارند؛ هر چند واقعاً اینها در هم تأثیر نمی گذارند بلکه فقط همزمان و هماهنگ از آنها افعالی صادر می شود. «او در بحث درباره ارتباط میان نفس و بدن، خداوند را به ساعت سازی تشبیه می کند که

دو ساعت را آن چنان می سازد که آنها، بدون احتیاج به تعمیر و یا میزان کردن پیوسته وقت واحدی را نشان می دهند. این تشبیه را می توان به نظریه هماهنگی پیشین بنیاد به نحو عام بسط داد.»^{۱۳}

«خداوند آن طور که مالبرانش نزد خود تصور کرده، ساعت ساز بدی نیست؛ بلکه ساعت ساز ماهر و زبردستی است؛ لکن برای ساختن دو ساعت که همیشه با هم یک ساعت را نشان دهند، شیوه خاصی وجود دارد و آن منظم کردن کامل آنها و به کار انداختن آنها در آن واحد و بعد به حال خود گذاشتن آنها است که هر یک به تنهایی کار کنند و خداوند یعنی این هنرمند بی همتا هم به همین سان عمل کرده است. او از همان بدو آفرینش در هر موند، مجموعه ادراکاتی را که او برای همیشه خواهد داشت، بالقوه به ودیعت نهاده، اما آنها را چنان ساخته که هر یک مثل اینک تنها است، نشو و نما می کند و نشو و نمای آن ارتباط دقیق با هر لحظه از نشو و نمای مونداهای دیگر دارد.»^{۱۴}

این تفسیر مکانیکی از عالم می تواند پیامدهای وسیع معرفتی و دینی از قبیل نفی اختیار انسان، نفی دخالت ثانویه خداوند در عالم و انکار پرستش و دعا را در برداشته باشد و لیکن آنچه مسلم است، لایب نیتس به هر دلیلی (که از جمله آنها می تواند ملاحظات دینی و سیاسی باشد) صراحتاً به نتایج این نظریات اشاره نکرده است.

بررسی تطبیقی نظر ابن سینا و لایب نیتس در باب جوهر

در ابتدای این مقاله، منظور از فلسفه تطبیقی را بیان نمودیم و علاوه بر تبیین این مسئله برای بررسی تطبیقی صحیح، باید به سیر تاریخی یک مسئله توجه کرد؛ لذا برای رسیدن به تحلیل تطبیقی صحیح درباره دیدگاه ابن سینا و لایب نیتس در باب جوهر باید سیر تاریخی مفهوم جوهر بررسی گردد. در این بخش سعی بر آن است تا به صورت خیلی کوتاه و مختصر سیر تاریخی مفهوم جوهر را مورد بحث قرار دهیم و سپس به تطبیق آراء دو فیلسوف مورد نظر در باب جوهر بپردازیم. مفهوم جوهر در طول تاریخی سابقه ای طولانی ای داشته است، اما شاید اولین کسی که به صورت منسجم مفهوم جوهر را مورد بحث قرار داده و معانی گوناگون آن را ذکر کرده است، ارسطو باشد. او برای جوهر شش معنا ذکر کرده است:

۱. امر جزئی عینی (Concrete individual)
۲. مرکز خصوصیات اصلی (a core of essential properties)
۳. آنچه می تواند به نحو مستقل موجود باشد (what



(is capable of independent existenc

(a center of change) ۴. مرکز هسته تغییر

(a substratam) ۵. زیر نهاد جوهری

(a logical subject) ۶. موضوع منطقی ۱۵

اتم‌یستهای دوران باستان به صورت مختصر از جوهر و عرض بحث کرده‌اند؛ لکن نظریات آنها مواردی را برای پاسخ به سؤالی که توسط ارسطو مطرح شده است، فراهم می‌کند. در قرون وسطی بحث از جوهر و عرض به طور طبیعی تا حدی رنگ مباحث کلامی به خود گرفت؛ به ویژه که نظریات تجسم مسیح (Incarnation of christ) و بحث میدل شدن نان و شراب به جسم و خون عیسی هنگام خوردن عشاء

ربانی (transsubstantion) تا حد زیادی در توجیه عقلانی خود وابسته به نظریه‌ای موجه در باب جوهر بودند؛ لکن این دیدگاه‌های کلامی هیچ نکته و اصلاح جدیدی در بحث ارسطو در باب جوهر به وجود نیاوردند و در واقع فقط شرح‌های گوناگونی بر مطالب ارسطو در باب جوهر و عرض بودند.

دکارت نیز که آغازگر دوره مدرن بود نیز تا اندازه‌ای تحت تأثیر جریان اسکولاستیک ارسطویی زمان خویش بود «دکارت ینا بر جریان اسکولاستیک ارسطویی زمان خویش، کاملاً آموزش دید و مفاهیم او در باب جوهر تا اندازه‌ای از این مکتب اخذ شده است و البته تا اندازه‌ای نیز با آن ناسازگار است.»^{۱۶}

دکارت دو تعریف از جوهر ارائه می‌دهد و در هر دو تعریف تا اندازه‌ای متأثر از ارسطو و به‌خصوص معانی سوم و پنجم ارسطوست. «دکارت جوهر را به عنوان «شیء موجودی که وجود آن مقتضی هیچ چیزی جز ذات خود نیست» تعریف می‌کند.»^{۱۷} دکارت در جای دیگر جوهر را بدین شکل تعریف می‌کند: هر چیزی که در امری همچون یک موضوع به صورت بی‌واسطه قرار گرفته باشد یا به واسطه قرار گرفته باشد یا به واسطه آن چیزی موجود شود که ما آن را ادراک می‌کنیم؛ یعنی، هر خصوصیت یا صفتی از آن شیء که ما مفهومی حقیقی از آن داریم. به نظر می‌رسد دکارت در این تعریف بیشتر به خصوصیات اصلی جواهر توجه داشته است؛ چرا که دکارت برای هر جوهر یک خصوصیت اصلی قائل بود و بر این عقیده بود که از طریق خصوصیات اصلی می‌توان جوهر را شناخت. دکارت بر مبنای تعریف اول، سه نوع جوهر را مسلم فرض می‌کند: اجسام مادی، نفوس و خداوند.

اسپینوزا معنای اول دکارت از جوهر را اخذ کرد. او به تشریح این معنا در کتاب اخلاق خویش پرداخت و از طریق بسط این تعریف، به نوعی وحدت وجودی صرف رسید. او بر این باور بود که جوهر با خدا و طبیعت یکی است و سه اصطلاح اجسام مادی، نفوس و خداوند برای او مترادف بوده است. او می‌گوید: «اسپینوزا با خاطر نشان کردن معنای دوم دکارت از جوهر، نشان داد که اگر ما جوهر را مطابق تعریف دکارت معنا کنیم؛ «یعنی آنچه که فی نفسه هست و به واسطه خودش ادراک می‌شود» آسان خواهد بود تا نشان دهیم که چنین وجودی فقط یک چیز یعنی کل عالم می‌تواند باشد.»^{۱۸}

بحث جوهر ارسطویی مسیری را هم در شرق پیمود. از بین شش معنای ارسطویی برای جوهر به نظر می‌رسد جوهر در دیدگاه بوعلی حاوی معانی سوم، چهارم و پنجم ارسطو یعنی آنچه می‌تواند به نحو مستقل موجود



باشد، مرکز و هسته تغییر و زیرنهاد جوهری باشد؛ چرا که جوهر در نزد بوعلی امری است که می‌تواند به نحو مستقل و لافی موضوع موجود باشد. جوهر هسته و مرکز تغییر است؛ یعنی، در تغییرات و حرکات اشیاء خود امری ثابت است که تغییرات عوارض بر روی آن صورت می‌گیرد و زیرنهاد اشیاء است. بدین معنا که اساس و نهاد اشیاء جوهر بوده و عوارض قائم به جوهر و سوار بر آن می‌باشند. هرچند جوهر در نزد بوعلی شامل معانی سه‌گانه بالا است، اما تعریفی که بوعلی از جوهر ارائه می‌دهد، بیشتر دربرگیرنده معنای سوم جوهر نزد ارسطوست. «جوهر از نظر ارسطو امری است که نه به موضوعی نسبت داده می‌شود و نه در موضوعی قرار دارد. جوهر قائم به ذات است و در تحقیق محتاج موضوع و محلی که در آن قرار گیرد، نیست.»^{۱۹} بنابراین، جوهر در نزد بوعلی اولاً و بالذات در معنای سوم به کار رفته و البته ثانیاً و بالعرض حاوی معنای چهارم و پنجم می‌باشد.

لایب نیتس نیز جوهر را در دو معنای مرکز تغییر و موضوع منطقی به کار می‌برد. بر این اساس، جوهر از دیدگاه ابن سینا و لایب نیتس در یک معنا اشتراک دارند و آن هم در مرکز تغییر بودن است یعنی هم موند لایب نیتس و هم جوهر بوعلی خود امور ثابتی هستند که تغییرات بر روی آنان و یا اثر حرکات مکانی آنها (نه تغییر در ذات آنها) صورت می‌گیرد. موند لایب نیتس علاوه بر جایگاه متافیزیکی‌اش، موضوع منطقی نیز می‌باشد. از دیدگاه بوعلی نیز جوهر در بسیاری از قضایا، موضوع می‌باشد، اما با این حال جوهر از دیدگاه بوعلی به معنای موضوع منطقی به کار نرفته و فقط دارای معنای هستی‌شناختی است. جوهر از دیدگاه بوعلی در اصل به معنای امر مستقل لافی موضوع به کار رفته است، اما چنین معنایی در مورد موندلها معنا ندارد؛ چرا که با توجه به تبیین لایب نیتس از موندلها، هیچ‌گونه رابطه حلولی را نمی‌توان در فلسفه او تصویر کرد؛ لذا هرگونه بحث از موضوع (و البته همچنین بحث از عرض) از حیطة فلسفه او خارج شده است و در فلسفه او بی‌معنا می‌شود؛ لذا خودبه‌خود این معنا از جوهر در مورد جواهر او مطرح نمی‌گردد، اما موندل‌های لایب نیتس، زیرنهاد جوهری نیز نمی‌توانند باشند؛ زیرا اساساً در فلسفه او اشیاء چیزی غیر از موندل‌ها نیستند و اساساً در فلسفه او عرضی وجود ندارد و لذا زیرنهادی نیز مطرح نمی‌گردد.

پی‌نوشتها

۱. ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۵۷.

۲. ابن سینا، *نجات*، ص ۳۱.

۳. ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۵۷.
۴. به نقل از کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلد ۴، ص ۳۶۵.
۵. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلد ۴، ص ۳۷۲.
۶. Conner, *Substance and Attribute*, p۳۸.
۷. لایب نیتس، *موندولوژی*، ص ۱۵۲.
۸. لایب نیتس، *گفتار در متافیزیک*، ص ۱۶۱.
۹. هنری توماس، *بزرگان فلسفه*، ص ۳۵۸.
۱۰. کرسون، *فلاسفه بزرگ*، ص ۱۳۵.
۱۱. همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.
۱۲. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلد ۴، ص ۳۹۲.
۱۳. همان، ص ۳۹۳.
۱۴. کرسون، *فلاسفه بزرگ*، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.
۱۵. به نقل از: Conner, *Substance and Aeeribute*, P۳۸.
۱۶. همان.
۱۷. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلد ۴، ص ۱۵۱.
۱۸. Conner, *Substance and Attribute*, P۳۸.
۱۹. ارسطو، *متافیزیک*، ص ۱۴۷.

فهرست منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، راجعه و قدم له: الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الاستاذین: الأب قنوتی و سعید زاید، قاهره، *الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریه*، ۱۳۸۰ه.ق.
۲. ابن سینا، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سید یحیی یثربی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۳. ارسطو، *متافیزیک (ما بعد الطبیعه)*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
۴. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی‌تا.
۵. پوررضاقلی، جهانبخش، بررسی جایگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه جوهر در فلسفه اسلامی و غرب (پایان‌نامه)، به راهنمایی دکتر سید یحیی یثربی، دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی.
۶. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۷۵.
۷. کرین، هانری، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، مترجم: دکتر سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۸. کرسون، آندره، *فلاسفه بزرگ*، مترجم: کاظم عمادی، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۳.
۹. لایب نیتس، گوته‌فرد ویلهلم، *گفتار در متافیزیک*، ترجمه در کتاب *فلاسفه بزرگ کرسون*.
۱۰. لایب نیتس، گوته‌فرد ویلهلم، *موندولوژی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات فرهنگ و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

۱۱. Conner, "Substance and attribute", ۱۱
The encyclopedia of philosophy, VOL ۸,
Editor in chief: Paul Edwards, London,
Macmillan publishing C.O, ۱۹۶۷

ابن سینا در برابر این ادعا که تمام عالم عرض باشد، به اثبات جوهر می‌پردازد و معتقد است: موضوع، عرض یا جوهر است یا عرض. در فرض اول، مدعی ما ثابت می‌شود، اما اگر موضوع عرض خود عرض باشد، در آن صورت خود آن عرض هم محتاج موضوع است؛ لذا باری دیگر می‌بایست از عرض بحث گردد، اما این روند تا نهایت نمی‌تواند ادامه پیدا کند؛ زیرا قوام عرض و موضوع است و اگر سلسله‌اعراض تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و جوهری در کار نباشد، دیگر این سلسله قوام پیدا نمی‌کند؛ لذا در نهایت به جوهر خواهیم رسید و وجود جوهر اثبات می‌شود